



FILOSOFÍA Y VERDAD





**HEIDEGGER, LECTOR DE
PLATÓN: DEL TRÁNSITO
DE LA *ALETHEIA* EN EL
MITO DE LA CAVERNA**

Adriana Patricia Carreño Zúñiga

HEIDEGGER, LECTOR DE PLATÓN: DEL TRÁNSITO DE LA *ALETHEIA* EN EL MITO DE LA CAVERNA

Resumen: el obsesivo modo de Heidegger por retroceder al origen de la pregunta fundamental lo lleva a afirmar reiteradamente que la tematización de la pregunta por el sentido, esto es, de la pregunta por el ser, se había dirigido enfáticamente ya hacia la tematización de la verdad. En el año 1935 el autor procedente de la Selva Negra revisa lo realizado en su tránsito por la ontología occidental y lo hace enmarcándolo en el título del “pensar ontohistórico”. Desde este presupuesto proponemos presentar la explicación que ofrece Heidegger del paso o tránsito de la verdad en el origen del pensamiento griego como *aletheia*, no-ocultamiento y su transformación en el sentido de verdad platónica como correspondencia (*omóiosis*). La verdad que es *aletheia* sufre, en el tramo existencial de la historia de la caverna (que es la historia de cada uno de los hombres), una transformación señalada por el “tránsito” entre “el ver” (ὁρᾶν) y “lo visible” (νοεῖν); que a su vez origina el nuevo concepto de la ἰδέα platónica y que el filósofo alemán llama: (*Er-blickenheit*), que en castellano reproducimos como *Videncialidad*. Abordaremos el tema del suceder de la verdad, instancia preñada de una lectura original por parte de Martin Heidegger, y, que para efectos de nuestro trabajo pretende señalarse como la coyuntura del debate contemporáneo en torno a la habitual interpretación de la doctrina platónica.

Palabras Clave: Platón, *aletheia*, verdad, hombre, ontología occidental.

HEIDEGGER READER OF PLATO: TRANSITION FROM *ALETHEIA* THROUGH THE CAVE’S MYTH

Abstract: Heidegger back to the origin of the fundamental question repeatedly, this situation leads him to assert that the theming of the question of meaning, that is, the question of being, is directed towards of truth topic. In 1935, Heidegger checks his transit by Western ontology and writing framing under the title of “thinking history of being” (*Seinsgeschichte*). We intend to present Heidegger’s explanation of the passage or transit of truth in the origin of Greek thought as unconcealment (*aletheia*) and the platonic sense of truth as correspondence (*omóiosis*). The truth as *aletheia*, is the history section of the cave (which is the story of each men), a transformation by the “transit” between “seeing” (ὁρᾶν) and “visible” (νοεῖν), the transformation creates the new concept of Platonic ἰδέα: Heidegger calls this *Er-blickenheit* or truth as *Homoiósis* has since become *adaequatio* and then ‘agreement’. Study the theme of truth from an original reading by Martin Heidegger, aims noted the situation of the contemporary debate about the usual interpretation of Plato’s doctrine.

Key Word: Plato, *aletheia*, truth, men, Western ontology

Fecha de recepción: septiembre 5 de 2012
Fecha de aceptación: octubre 16 de 2012

Adriana Patricia Carreño Zuñiga: colombiana. Filósofa, Universidad Industrial de Santander.

Correo electrónico: adriana.carreno1@correo.uis.edu.co

HEIDEGGER, LECTOR DE PLATÓN: EL TRÁNSITO DE LA ALETHEIA A LA VIDENCIALIDAD

OBSERVACIONES PRELIMINARES. EL LUGAR DE PLATÓN EN LOS CAMINOS DEL PENSAR DE MARTIN HEIDEGGER

En el mundo griego no es precisamente donde inicia Heidegger la andadura de los caminos de su pensamiento. La decisión de internarse en la espesura de la filosofía tiene sus raíces en la teología y más adelante en las corrientes imperantes de la academia a principios del siglo XX, en el sur de Alemania: el psicologismo, el neokantismo y naturalmente la fenomenología, que trazan las principales apetencias filosóficas del pensador de Messkirch. Su tránsito por el pensamiento de los primeros filósofos cristianos lo embarga de ciertas sospechas respecto de los sentidos de los conceptos griegos ofrecidos por la versión latina. La iniciativa de Heidegger de rescatar el modo del pensar griego tiene sus antecedentes en Aristóteles. El impacto producido por la lectura del libro de Franz Brentano *De la diversa significación del Ser según Aristóteles*, señala para Heidegger la pregunta (*Die seynsfrage*), que determinará la senda de su pensar, a saber: το ον λέγεται πολλαχως, esto es: “el ente se manifiesta —se expresa, no sólo como mero decir— en lo que respecta a su ser, de diversas maneras”. Su andar por el pensamiento del estagirita se concreta en el semestre de invierno de 1921-1922 en el informe a Natorp que escribe para obtener una plaza de profesor extraordinario en la Universidad de Marburgo; y que lleva como título el de: *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. Información sobre la situación de la Hermenéutica*, hoy consignada en el número 60 de la *Gesamtausgabe* y perteneciente a las lecciones tempranas de Friburgo (1919-1923). —*Frühe Freiburger Vorlesungen* (1919-1923). Las siguientes lecciones impartidas en Friburgo serán las *Freiburger Vorlesungen* (1928-1944)—.

Más adelante, en el verano de 1924, impartirá un curso con el nombre de *Conceptos Fundamentales de la Filosofía Aristotélica* incluido en el número 18 de las Lecciones de Marburgo (1923-1928). Entre el invierno de este mismo año, y el comienzo del año de 1925 Heidegger realiza una titánica interpretación de *El*

Sofista de Platón, —Heidegger lleva a cabo la tarea de interpretar los dos diálogos tardíos de Platón, a saber, *El sofista* y el *Filebo*, finalmente sólo el primero de los diálogos mencionados sería resuelto en un curso e impreso en un trabajo—, al desempolvar uno de los diálogos menos observado hasta entonces, por la comunidad erudita de los amigos de las ideas. Curiosamente, una tercera parte de este trabajo está dedicada a Aristóteles

Precisamente, *El Sofista* de Platón lo escribe Heidegger en memoria de Paul Natorp; y allí destacará la decisiva influencia del trabajo realizado por el profesor de Marburgo en su libro: *Platos Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus* (*Plato's Theory of Ideas*), para los intereses de los estudiosos de Platón y del pensamiento griego, quienes preparaban el camino de la epistemología y la teoría de la ciencia, tan imponentes a comienzos del siglo XX en la Escuela de Marburgo (Heidegger, 1997) (Traducción de Richard Rojewicz y André Schuwer).

No habiendo concluido Heidegger su exploración por el pensamiento del estagirita y tras una pausa de cinco años, en el primer semestre de verano de 1931 imparte el curso titulado *Aristóteles: Metafísica θ IX 1-3. De la esencia de la Actualidad y la Potencia*; en esta ocasión reconoce que la pregunta por el sentido del ser (tal y como lo ha propuesto ya a estas alturas en *Ser y Tiempo*) es pensada ahora como la pregunta por la verdad del ser. De aquí en adelante, el obsesivo modo de Heidegger por retroceder al origen de la pregunta fundamental lo lleva a afirmar reiteradamente, que la tematización de la pregunta por el sentido se había dirigido enfáticamente ya hacia la tematización de la verdad. En la exploración por el libro Z, VII de la *Metafísica* de Aristóteles, Heidegger se encuentra con que lo general (*to katholu*), aquello que ya era (*to ti en einai*), el género (*to genos*) o específicamente aquello que subyace (*upekeimenon*) y que más adelante traduciría el mundo medieval como esencia, remitía siempre a aquello “que algo es” y que se halla sobre o ante lo singular. Este suceso le sugiere a Heidegger que la exploración de la esencia se dirige de Aristóteles a Platón para quien “la esencia es eso que algo es”; y eso que es lo singular en cada caso lo encontramos como aquello que tenemos respectivamente a la vista de nuestro comportamiento particular. Razón por la cual ofrece su interpretación de Platón en el curso titulado: *De la esencia de la Verdad. Acerca del Mito de la Caverna y del Teeteto de Platón* del semestre de invierno de 1931-1932, perteneciente asimismo a las lecciones de Friburgo (Heidegger: G.A 34). Estos cursos encuentran su prolongación en los cursos de verano e invierno de 1932 a 1934, a saber, *Ser y Verdad: La pregunta Fundamental de la Filosofía* (verano 1933); *Ser y Verdad: Acerca de la Esencia de la Verdad* (inviernos 1933-1934) que no debe confundirse con la conferencia homónima (*Vom Wesen der Wahrheit*) del año 1943. Más adelante, en el año de 1940 Heidegger escribe *La doctrina de Platón acerca de la verdad* texto concebido inicialmente como una conferencia pronunciada diez años antes para un círculo restringido. El documento es impreso en una tirada por separado en 1942, en una publicación anual dirigida por Ernesto Grassi que fue prohibida por circunstancias obvias que enmarcaban a la época. Finalmente y como

escrito independiente, aparecerá este texto en el año de 1947 junto a la *Carta sobre el humanismo* —Tras el polvo desatado por Farías se ha vuelto lugar común la afirmación acerca del señalamiento a Mussolini como el encargado de permitir la impresión en el año de 1942 de la conferencia pronunciada por Heidegger—.

Llegado el año de 1936 Heidegger imparte sus últimos seminarios dedicados a Platón y a Aristóteles, acompañados de una interpretación del pensamiento de Agustín. Sus próximas referencias al pensamiento griego serán asumidas en la empresa que emprendiera con sus interpretaciones de Parménides y de Heráclito de 1942 a 1944 con un precedente: su curso sobre Anaximandro y del mismo Parménides en el año de 1932.

Señalar el primer lustro de la década de los 30 resulta relevante para una ubicación del pensamiento de Platón en los intereses del filósofo de la “Selva negra”, puesto que es en este tiempo cuando él mismo lleva a cabo una revisión de su “Ontología fundamental”. En 1930 Heidegger escribe en una carta dirigida a su esposa Elfride: “esta vez se trata de un ajuste de cuentas con todo lo anterior y un nuevo despertar en dirección a lo futuro. Tres años más tarde, en marzo de 1933 Heidegger señala lo siguiente: “creo haber encontrado sólo apenas ahora la forma intelectual más propia, y sobre los grandes asuntos uno debe callar el mayor tiempo posible”. Seguro de haber guardado silencio lo suficiente, en el año de 1935 revisa lo realizado en su tránsito por la ontología occidental y lo hace enmarcándolo en el título del “Pensar ontológico”. A partir de aquí, Heidegger emprende la más grande empresa de sus andaduras: la remisión a lo acaecido en el principio a partir del giro de su pensar (Xolocotzi, 2009).

A consideración de Heidegger, el origen de la filosofía, esto es, el origen de la metafísica, lo encontramos en Platón y, paradójicamente termina allí mismo. Heidegger también reconoce que la esencia, ampliamente tematizada por la filosofía en su larga tradición, ha caído en desgracia y se ha convertido en un lugar común para su olvido. El soterramiento de la esencia, es el soterramiento de la verdad, entendida ésta como lo no-oculto (*aletheia*) y sus distintos modos de abandono. Esto ha significado asimismo, el olvido del ser. La transformación de la *aletheia* por corrección; y en su sentido latino por *veritas*, no ocurre por la traducción, sino por lo preparado ya en la filosofía griega misma desde Platón. La *ratio* latina sólo aprehendió aquella interpretación prefigurada en la que la percepción y la reunión (el *nous* y el *logos*) fueron pensadas como facultad y enunciado, respectivamente. En definitiva, Heidegger concluirá que la inauguración misma del pensar en Grecia va acompañada del riesgo de su ocultamiento.

Desde este presupuesto proponemos a continuación presentar la explicación que ofrece Heidegger del paso o tránsito de la verdad en el origen del pensamiento griego como *aletheia*, no-ocultamiento y su simultánea configuración al sentido de verdad como correspondencia (*omóiosis*) correcta entre el enunciado y la cosa

(*orthotes*), y detenernos en la descripción anterior de los trabajos heideggerianos sobre Platón, de los cuales hemos elegido la interpretación que realiza el pensador alemán de la parábola de la caverna del libro VII de la *Politeia* (más conocido como la *República*). Específicamente, nos concentraremos en la primera parte de las lecciones acerca *De la esencia de la verdad* impartidas en el semestre de invierno de 1931-1932 (Heidegger: lecciones de Friburgo GA 34).

Es preciso dividir nuestro trabajo en tres partes. La primera de ellas goza de un carácter descriptivo-metodológico que presentará de modo sucinto, los dos primeros estadios del suceder de la verdad en la descripción de la situación de los hombres en la caverna. En un segundo momento, atenderemos el tercer estadio del suceder de la verdad, instancia preñada de una lectura original y riquísima por parte de Martin Heidegger, y, que para efectos de nuestro trabajo pretende señalarse como la coyuntura del debate contemporáneo en torno a la habitual interpretación de la doctrina platónica, que se ve transgredida por la iniciativa de leer a Platón desde ángulos nunca antes avistados. Finalmente, y en tercer lugar, como continuación de la propuesta heideggeriana, exploraremos el cuarto estadio y su relación con la idea del bien, aquí podremos acercarnos a la manera como Heidegger interpreta la relación entre la idea suprema y la *aletheia*, corolario de la descripción del proceso relatado en la parábola de la caverna.

Para lograr este cometido sostendremos a lo largo de las descripciones, las siguientes tesis:

- La pregunta por la esencia de la verdad como no-ocultamiento es la pregunta por la historia esencial del hombre.
- La verdad como no-ocultamiento, esto es, la *aletheia*, sufre una transformación señalada por el “tránsito” entre “el ver” (ὁρᾶν) y “lo visible” (νοεῖν) en el tramo existencial de la historia de la caverna (que es la historia de cada uno de los hombres). Este cambio da origen al nuevo concepto de ἰδέα platónica que Heidegger denomina proceso de: *Videncialidad*.
- La transformación no consiste en una escisión sino en un “yugo” (ζυγόν) que conjunta a la *aletheia* con el nuevo sentido de la esencia de la verdad, como correspondencia y adecuación al enunciado; esto es como ἰδέα. Esta “liga” trata de la mutua pertenencia que ha sido olvidada y que para Heidegger, simplemente no ha sido pensada con dignidad.
- Verdad no es una posición estática, sino que el no-ocultamiento sólo sucede en la historia dinámica de la constante liberación.

LOS DOS PRIMEROS ESTADIOS (514a2-515c3) (515c4-515e5): LA SITUACIÓN DEL HOMBRE EN LA CAVERNA SUBTERRÁNEA Y EL FALLIDO INTENTO DE LIBERACIÓN

Heidegger escribe en su interpretación al *Sofista* de Platón: “Desde la tradición de la lógica la verdad es determinada explícitamente con referencia a Aristóteles, quien fue el primero en enfatizar que la verdad es un juicio; las determinaciones verdaderas o falsas son aplicables primariamente a juicios. La verdad es *un juicio verdadero*” (Heidegger, 1997, p.10). Esto no sería así, si ya desde Platón no se hubiera señalado que la esencia de la verdad es la coincidencia fundada en la rectitud del enunciado con la cosa. Sin embargo, aquello conforme a lo cual el enunciado se rige tiene que estar de acuerdo con el enunciado mismo. La verdad es la adecuación del pensamiento o del enunciado a la cosa; es decir, la coincidencia con ella, o también *commensuratio*, con-mensurar, un medirse con arreglo a algo, lo que más adelante en la Edad Media se definiría como *veritas est adaequatio rei et intellectus sive enuntiationis* y que con Leibniz recibiera la estocada final, tras la incubación de los siglos, en su fundamentación de la *redende rationis*. Desde Platón, afirma Heidegger, tenemos que saber qué y cómo es eso acerca de lo cual enunciamos para que así coincida con las cosas y las situaciones sobre las que se dice algo. El saber del enunciado lo obtenemos a raíz de un conocimiento y este capta lo verdadero, pues un conocimiento falso no es un conocimiento (quizá *dóxa* pero no *episteme*). Precisamente aquello que coincide con la situación es lo conocido y por tanto lo verdadero. De modo que, la esencia de la verdad como lo correspondiente al juicio se ha patentizado como lo obvio. Pero lo aparentemente incuestionable se ha vuelto incomprensible. Pues no sabemos desde qué recóndito lugar hemos extraído la primera coincidencia; más aún, no sabemos qué se desliza *en medio* de las coincidencias. En definitiva, aquello que se mostraba como algo obvio, resulta ahora del todo oscuro. La razón de que esto suceda es justamente porque ante lo demasiado próximo, aquello que en nuestro trato nos resulta tan inmediato, le tomamos distancia y por eso no tenemos ninguna posibilidad de abarcarlo de un vistazo ni de captarlo a fondo. Así, “Lo que ha de ser objeto de pensamiento se aleja del hombre, se le sustrae... Lo que se nos sustrae precisamente nos arrastra consigo, con independencia de que lo notemos o no inmediatamente” (Heidegger, 2005, p. 20).

La distancia para adquirir la comprensibilidad de esta situación se logra en un primer momento, no en querer saber cómo es la *aletheia* en su originalidad, ni la verdad a manera de rectitud (*omoiosis*); es decir, en la mera obviedad que nos ha sido transmitida a través de la tradición del pensamiento occidental —aquella que se da evidentemente en el salto para la identidad entre el ser de las cosas y su pensamiento—, sino en su peculiar entrelazamiento; y en la diferencia pasada de largo entre el ser y el pensar. Se trata entonces de ver cómo estos dos conceptos se confunden uno en otro, cómo se dio el paso, el tránsito mismo, “el entre”

que conjunta como en un yugo la *aletheia qua* no-ocultamiento a la verdad *qua* rectitud. Este momento, decisivo para la esencia de la verdad, ¡y cómo no!, para la esencia del hombre, deberá pensarse en forma de un suceso, en palabras de Heidegger, un acontecimiento apropiador, nada menos que el suceso en el que el comienzo de la historia occidental de la filosofía emprende ya una marcha pervertida y fatídica. El mentado hecho no llega de sopetón, el suceso más digno de ser pensado por el hombre implica un proceso y una toma de posición pensada al modo griego (θέσις).

θέσις εως ή traduce: colocación, disposición, ordenación; establecimiento, institución, implantación; imposición, posición, situación geográfica; acción de poner; derivado del verbo *Tithemi* “yo pongo”. La tesis era para los griegos la acción de instituir o establecer (leyes, impuestos o premios). En sentido más especial, tesis era la acción de “poner” una doctrina, un principio, una proposición; así se comprende la traducción, aun hoy habitual, de ‘afirmación’. Platón también hace uso de la palabra στάσις εως ή o acción de poner, puesta, colocación; estabilidad, fijeza; sitio, posición, puesto, postura; pero más en el sentido de: sublevación, sedición, revuelta; lucha de partidos; disensión, querella, disputa; partido, facción; discordia. “¿No percibimos acaso que en el alma de la gente mediocre, las opiniones y los deseos, el valor y los placeres, el pensamiento y los pesares, están todos en mutuo desacuerdo?... Pero sabemos que toda alma que sea completamente ignorante, lo es en forma involuntaria” (Platón, 1999, 228a). A esta clase de ignorancia le corresponde el nombre de “ausencia de conocimiento” (*amathía* en el sentido particular de ausencia de saber en cuanto a conocimientos sistemáticos); y a la parte de la enseñanza que nos libera de ella se le denomina: educación (*paideía*).

La gradación a la que nos referimos hace, en palabras de Heidegger, una señal, se despliega en forma de imagen, de símil; y es una alegoría porque su significado en vez de quedar implícito es ampliamente explicado. La *eikoné*, esto es, la comparación o imagen analógica del primer tramo de la descripción, nos sitúa en una especie de cavernosa vivienda subterránea, provista de una larga entrada, abierta a la luz, que se extiende a lo ancho de toda la cueva. En este espacio cerrado en tres de sus lados e iluminado (Obsérvese que a esta altura del texto griego se dice φῶς, luz y no todavía, fuego πῦρ), imaginamos, a petición de Sócrates, a hombres encadenados desde su infancia, con el cuerpo y la cabeza inmovilizados; además, por extraños que nos parezcan, están hechos “a imagen nuestra, iguales a nosotros” (Platón, 1999, 514a-4) y representan la “situación (condición) de los hombres”.

“Supuesto” puede entenderse desde pensar o considerar hasta sospechar, pasando por conjeturar, creer, figurarse e imaginar. Al final del libro VI de la *República*, cuando Sócrates afirma que el pensamiento se encuentra entre la creencia y el conocimiento, explica a Glaucón las operaciones que realiza el

alma en los cuatro segmentos en ascenso hacia la *episteme*: la inteligencia (*nous*), el pensamiento (*diánoia*, pensar discursivo), la creencia (*pístis*) y la imaginación (*eikasía*), esta última palabra suele traducírsele como conjetura en el intento de acercarse al sentido de "representación confusa" o "percepción de sombras". Platón llama *εἰκασία*, al conocimiento correspondiente a la primera sección de lo sensible, a las "imágenes". En griego no hay problema, ya que la percepción de imágenes: *εἰκόνες*, no puede llamarse sino *εἰκασία*. En castellano es complejo traducir *εἰκασία* por imaginación, por ser ésta, al parecer, la representación interior de un objeto ausente, en un momento de percepción sensorial (Gómez, 1982). Siguiendo con el sentido de "supuesto" como figuración, recordemos el inicio del libro VII *Μετὰ ταῦτα δὴ ἀπείκασον τοῦτ'...* "Después esto, hazte una imagen..." otros traducen el "hazte una imagen" por "figúrate" o "compara". Como fuere desde un supuesto "figurado" o "imaginado" parte la condición existencial de los hombres.

Como fuere, y lo que aquí nos interesa es representarnos en un primer momento una *hypotesis*. Precisamente, se trata de asumir una posición que implica ineludiblemente el paso por una primera instancia "supuesta". Mas aquí, conforme al sentido griego, *ὑπόθεσις* mienta de una manera positiva aquello que se pone a la base de algo, algo así como un sustrato que imprime seguridad; es decir, una "posición de base" (el supuesto que da comienzo a la historia) donde hombres en semejante situación tienen que considerar, conforme a su naturaleza, y en la comprensión heideggeriana, que todo cuanto los rodea y cuanto se representa es lo no-oculto, lo verdadero; en otras palabras, el hombre está "puesto" ante lo no-oculto.

En este momento de la descripción, el hombre no es un ser replegado sobre sí mismo e incomunicado de todo lo demás, sino que está orientado y "dispuesto" a lo *alethes*. La posición inicial dada (supuesta), no alcanzada todavía, puesto que no se menciona tránsito alguno, presenta lo "no-oculto", aquello que los hombres *ven ante sí* (*to prosthén*), y esto no es más que (*skiaî*) sombras, espejismos cambiantes, fugaces y efímeros, apenas verosímiles (aún teniendo apariencia verdadera), acompañadas de ecos de voces; (Llama la atención que Platón siempre acuda a una imagen acompañada de voces y en repetidas ocasiones hace alusión a "imágenes sonoras" (*eídola legómena*), esto le permite al ateniense pasar del ámbito de las imágenes en general al dominio del lenguaje) (Platón, 1999, 234c). Detrás de ellos (*opisten*), la luz de un fuego (Aparece ya una alusión a *πῦρ*), que arde lejos y en plano superior, fuego que posibilita las sombras. De modo que los prisioneros no tienen ninguna relación con la luz y desconocen en absoluto la diferencia entre luz y oscuridad; la ilusión es total, pero confortable a fin de cuentas. Heidegger lee este corto pasaje de la siguiente manera: "Los encadenados ven sombras pero no en tanto que sombras de algo. No puede ser que las sombras sea lo no-oculto para ellos; en efecto, no pueden preguntarse "qué sea eso" que ahí está no-oculto, eso no es una pregunta que los encadenados

puedan plantear, pues en la esencia de su existencia reside que, justamente esto no-oculto que tienen ante sí, les baste, y hasta tal punto que tampoco sepan *que eso les basta*" (Heidegger, 2007, p. 35). Así, acostumbrados pasivamente a recibirlo todo del exterior, se someten a los rumores de oídas y a las imágenes reflejadas en el agua o sobre superficies lisas y tersas.

Como Heidegger lo manifiesta, en este estar totalmente ausente y abstraído (*Benommenheit*: atontamiento, perturbación), al cabo, forma parte el no-ocultamiento, la luz, lo ente. Presos del condicionamiento, eventualmente de la intoxicación mental, los hombres están doblemente encadenados: primero porque son víctimas y segundo porque ignoran aquello de lo que son víctimas. De la existencia del hombre forma parte estar en lo no-oculto, en lo verdadero. Ser hombre significa entre otras cosas: comportarse respecto de esto verdadero, sin que él mismo note la diferencia entre sombras y luz, siempre es presa de lo que transcurre en la pared, en su mundo por antonomasia, sin saber-se que está en una "situación" quizá valga la pena preguntar por el apercibimiento de la situación, aunque no hay un "darse cuenta" de la diferencia entre sombras y luz, por el contrario sí la hay en cuanto a la diferencia entre las sombras mismas. Los hombres saben que están en un lugar único (lo único que conocen), de tal forma que no pueden representárselo más que como "lo correcto" y no querrán apartarse de aquello que resulta para ellos evidentemente "lo ente". Este no darse de la diferencia entre el no-ocultamiento y las sombras, es el criterio de la cotidianidad, no se nos ofrece una visión de la esencia del hombre en su totalidad. "Lo ante" ellos logra posicionarse como diferencia aunque los hombres mismos no se percaten de este acaecer de la "situación".

Esta diferencia existe en tanto es lo eternamente presente, como diría Heidegger, es una señal que pone en movimiento la analogía, en principio estática, y que ahora marcha por el camino (ὁδός) en una gradación del modo de conocer que corresponderá a los grados del ser. La movilidad hace su presentación a manera de intento por liberarse de las cadenas. Aquí Platón:

Quando uno de ellos fuera desatado (¿quién lo desata?) y obligado a levantarse súbitamente y volver el cuello y a andar y a mirar a la luz... ¿qué crees que contestaría si le dijera alguien que antes no veía más que sombras inanes y que es ahora cuando, hallándose más cerca de la realidad y vuelto de cara a objetos más reales, goza de una visión más verdadera?... ¿No crees que estaría perplejo y que lo que antes había contemplado le parecería más verdadero que lo que entonces se le mostraba? (Platón, 1999, 515c4-515e5).

En este punto hay que anotar que Heidegger aprovechará el superlativo de esta descripción y que en este nuevo estadio del pasaje de La República se habla de aquello que es más explícito: *aletheia*.

Este segundo segmento de la línea en ascensión por la caverna presenta *modos* de claridad y oscuridad relativos a los objetos. No se quiere decir el número, por ejemplo de sombras descubiertas, sino qué otra cosa está más expuesta, es más exhibida en relación con otras. El movimiento, diremos, marca el tránsito de lo visto como proyección de las cosas en tanto que las sombras sobre la pared cobran grados de entidad, es decir, de realidad. La posición ahora así alcanzada, por el “entre” de la primera en cuanto encadenados y la seña inicial de liberación, se ofrece en el *girar* de la mirada; y aquí sucede una escisión entre lo anteriormente avistado y lo ahora mostrado. Lo no-oculto, afirma la lectura heideggeriana, se escinde: ahí las sombras, aquí las cosas. Desde entonces se habla la lengua de Platón, el lenguaje de la bivalencia (si toda metafísica habla en el lenguaje de Platón y a esto le llamamos hace más de veinticinco siglos *filosofía*, no tendremos por qué excusarnos si tras la lectura heideggeriana de la tradición occidental, afirmamos que la filosofía europea ha transmitido sus pensamientos bajo el dominio de la bivalencia y bajo el imperativo que ordena formarse y adaptarse a la única realidad posible, la representada tras los ingentes esfuerzos de la lógica). El comienzo de la historia del hombre señala la división tajante entre “lo verdadero” y “lo existente”. Para quien antes estaba encadenado τὰ τότε ὁρώμενα ἀληθέστερα, las sombras son algo más verdadero, más explícito, más claro, más presente. Para quien lo liberó, las cosas mismas y los hombres mismos, son μᾶλλον ὄντα más existentes. Ahí, más manifiesto, aquí, más existente (ente y Ente no son lo mismo). De nuevo la posición adoptada, la de la proximidad, nos arroja un grado de expresión y un incremento del ente mismo como un ente, mientras la proximidad asegura y modifica al ente.

Volvamos al pasaje de la *República* en donde Sócrates pregunta: “¿Qué piensas, que respondería (diría) si se le dijese que lo que había visto antes eran fruslerías y que ahora, en cambio, está más próximo a lo real, vuelto hacia cosas más reales y que goza de una vista más correcta” (Platón, año, 515d). El rescate una vez más de este pasaje, con una leve variación de la traducción (nótese que ha cambiado *creer* por *pensar*, *banalidad* por *fruslería*; *más cerca*, por *más próximo*, *objetos* por *cosas*; y *visión más verdadera* por *mirada más correcta*) se justifica en cuanto al rescate de la frase en el texto griego ὁρθότερον βλέποι: (Βλέπω: ver, gozar de vista, vivir; ver con el espíritu, adivinar, mirar, dirigir la vista; dirigirse, orientarse; buscar con la vista; vigilar, mirar por; guardarse de, cuidar de que no). En efecto, Heidegger asegura esta frase para señalar el “salto” definitivo de la verdad *qua* no-ocultamiento a la verdad *qua* rectitud. Por una parte el superlativo de *orthotes*, *lo más correcto*, otorga más entidad, más realidad a lo ahora avistado de frente, ante la vista. Por otra parte, el verbo Βλέπω que significa ver, no es sin más el ver con el órgano del sentido (ὄψις), aquí *ver* o *gozar de vista* es vivir plenamente, ver con el espíritu, mirar, pero sobre todo, *disponer* la vista, *dirigirla* *orientarse* hacia la búsqueda, guardar y aguardar lo visto verdadero. Así, la rectitud del ver dirigido hacia “algo” se da en tanto que previamente ya está expuesto este algo. Además, la rectitud del ver gana su prestigio porque se basa en el *modo* respectivo de estar vuelto y de aproximarse a lo ente.

Sólo entonces entendemos cuando Heidegger afirma que la pregunta por la esencia de la verdad es ahora la pregunta por la verdad de la esencia. La inversión de la rectitud del ver por la verdad como rectitud (*orthos, rectus, recto, derecho, directo, sin circunloquios, sin rodeos, no a través de sombras sino la cosa misma*) es el comienzo de la historia de la existencia humana y precisamente en este segundo estadio se olvida que la verdad a modo de rectitud es imposible sin la verdad en forma de no-ocultamiento. El apresurarse a establecer lo primeramente hipotético ahora en posición afirmativa, esto es, el pasar de largo el tránsito entre la condición inicial y el ahora fallido intento de liberación (se desencadena, pero esto no significa la liberación en sentido estricto), no deja ver, de ninguna manera, la procedencia de aquello que ahora se convierte en evidente y obvio. El abandono de este *en medio* de la correspondencia entre ambos estadios, “el paso”, el tránsito mismo se convierte ahora en un salto brusco. Aquí, está el giro del desencadenado; esto es, la vuelta de la posición que asegura correctamente y que dispone la mirada a aquello que es más, a lo correcto. La pregunta de Heidegger en este momento de la situación es contundente: ¿Con arreglo a qué está valorando el desencadenado cuando quiere regresar a las sombras y las considera como lo más *desoculto*?

En el plano ontológico-existencial del ascenso hacia la luz de: las realidades, de lo verdadero en grado superlativo, de lo más existente, de la mirada más correcta, de cada cambio de posición y de cada surgir de la disposición; el estar vuelto a la luz señala el estar vuelto a las cosas mismas, y no sólo a los nombres —como en el Crátilo cuando Sócrates pronuncia que la “guerra civil de los nombres” no tendrá fin mientras se empiece por interrogar a los nombres y no a las cosas, se anuncia al ἐξ αὐτῶν (ὄντων), οὐκ ἐξ ὀνομάτων como precedente del *Zu den sachen selbst*—. Esto es, a lo admitido sin más, sólo por la opinión y el simulacro de imágenes y voces, implica dolor y sufrimiento, como afirmara Empédocles, “el dolor es el fruto temprano del contacto del hombre con nuestro mundo” (Jaeger, 1997, pp.149-150). Que se eche a perder la liberación y que el encadenado quiera volver a su situación inicial obedece a que, como afirma Heidegger, “no todos tienen sin más la misma fuerza para cada verdad”. Aquí, sin lugar a dudas ver y ver no es lo mismo. Su diferencia reside en que los ojos del espíritu (como veremos al final de esta descripción) tienen que actuar en una vital atadura con los ojos del cuerpo, porque de lo contrario, se corre el peligro de ver y pasar de largo, o en el mismo sentido, en el aspecto de otro lado, se deseará regresar y no se querrá ni siquiera pasar de largo por miedo al esfuerzo y a la exigencia de salir del estado de imprudencia e insensatez (ἄφροσύνη). Esto es, de la ebria ignorancia (φάρμακον) del hombre, quien no ha ganado la disposición del ánimo, la posición correcta de mirar al mundo que lo reclama, menos podría esperarse de él que poseyera una mirada interior de sí mismo. Heidegger nos recuerda que para Platón *phronesis* es la mirada en torno y la mirada interior, referidas en unidad al mundo y a sí mismo. Ciertamente el hombre ya no tiene sus cadenas pero la liberación aún no acontece ni ha cambiado la situación. El suceso acontece, las circunstancias

se manifiestan, la manera de suceder, las condiciones y la forma de discurrir la historia de la existencia humana sigue su camino. No obstante, todavía falta un trecho importante y fatigoso para que los hombres se percaten de sus fuerzas y de su potencia para que lleven a cabo la diferenciación y se atrevan a existir.

EL TERCER ESTADIO: LA BÚSQUEDA DE LA ESENCIA DE LA VERDAD SE ENCAMINA EN LA CONEXIÓN QUE SE ESTABLECE ENTRE LIBERTAD, LUZ Y ENTE (515e5-516e2). EL SER LIBRE DEL HOMBRE, EL MIRAR A LA LUZ Y EL COMPORTAMIENTO RESPECTO DE LO ENTE

Nada significa que repitamos la acepción literal de *aletheia* como “estado de desocultamiento”. Estado de “desocultamiento” es el rasgo fundamental de aquello que ya ha llegado a manifestarse y ha dejado tras de sí el estado de ocultamiento. Pero —en palabras de Heidegger— este *llegar-a-aparecer lo presente* alberga, por así decirlo, el *pathos* de la esencia humana. Para Platón, el equivalente en Heidegger, del despeje y salida de lo oculto, se alcanza en ese estado de ánimo del *thaumazein*, del asombro o la admiración. Igualmente para el pensador de Messkirch, quien considera que el asombro pensante — pues también podríamos referirnos al asombro persuasivo propio del arte de los sofistas como *thaumatopoiós*— (La cuarta de las definiciones del sofista lo sitúa como un fabricante o productor y comerciante de conocimientos, de las ciencias que vendía a través del poder del prodigioso arte de la sofística (*thaumatopoiós*). (Platón, 1999, 224e-225c); habla en la pregunta y sentencia de Heráclito consignada en el fragmento 16: τὸ μὴ δύνόν ποτε πῶς ἂν τις λάθοι, y que Heidegger traduce del siguiente modo: ¿Cómo puede uno albergarse ante algo que nunca zozobra. La zozobra, esto es, la intranquilidad, la inquietud y la aflicción son partes constitutivas del quehacer humano. El hombre que asciende por la caverna hacia la luz es arrancado a la fuerza (*βία*), le dolerán los ojos y tratará de eludir la luz a la que se le ha obligado a volverse, según Platón: “Y, si se lo llevaran de allí a la fuerza, obligándole a recorrer la áspera y escarpada cuesta, sin soltarlo antes de llegar hasta la luz del sol, ¿no sufriría acaso y se irritaría por ser arrastrado y, tras llegar a la luz, tendría los ojos tan llenos de ella que no sería capaz de ver ni una sola de las cosas a las que ahora llamamos verdaderas?” (Platón, 1999, 515e5).

Las imágenes de las que se vale Platón y sobre las que se han escrito ríos de tinta, mientan una relación dependiente entre la metáfora de la libertad, la luz y el comportamiento del hombre, en su esencia como ser *libre*, respecto de lo que es, de lo ente. En el plano más específico de lo que estamos intentando comprender, el de la problemática planteada por Heidegger, éste apunta a encontrar el lugar que ha sido descuidado desde los inicios de la filosofía, en nombre de Platón, con el objetivo explícito de entender el olvido del Ser. Desde Platón, y reitera una y otra vez Heidegger, sólo importa el ente, puesto que su ser es tomado como lo

más obvio, lo más cercano, aunque llegue paradójicamente a convertirse en lo más incomprensible y en lo más lejano.

A la verdad como *aletheia* se le ha desprovisto de la comprensión en el tránsito por su esencia misma, es decir, la de proceder de lo oculto; hasta el punto de despreciar su origen sin percatarnos de que la oscuridad niega la visibilidad porque también está en posibilidad de conceder la visión: en la oscuridad vemos las estrellas. De la oscuridad echa mano el hombre que asciende por la habitación cavernosa de la parábola platónica, precisamente para acostumbrar su vista, para disponerse y posicionarse a recibir el esplendor de las cosas reales y comportarse respecto de ellas, más aún para recibir la esencia de la luz solar, la esencia de la verdad, aquella que por antonomasia le corresponde comprender al hombre. A la comprensión de esta conjunción-tránsito, a este “yugo” (ζυγόν), se le ha visto en el mejor de los casos como fragmentación, en otros se le ha pasado por alto, se le ha relegado u olvidado; y a veces se da como un “hecho” irrefutable.

Para asumir el reto propuesto por Heidegger, el de pensar la tradición del pensamiento y de profundizar en aquellos pasajes de la Historia del Hombre que no han sido preguntados con dignidad y profundidad, tendremos que asumir la indiscutible manifestación de dos momentos en el suceso de la caverna, a saber, el del hombre que desatado de sus cadenas y vuelto a mirar las cosas que proyectaban antaño las sombras decide regresar a su estado inicial; y la del hombre que desatado de sus cadenas emprende la dureza de la lenta ascensión al lugar más allá de la proyección artificial de la luz a través del fuego, a la salida de la caverna de donde la luz solar con todo su esplendor enciende el ser de cada uno de los entes.

Existe una gran diferencia si nos esforzamos desde lo claro a lo oscuro o desde lo oscuro a lo claro. Cuando la claridad no nos conviene aspiramos a envolvernos con una conocida penumbra o cuando cada uno de nosotros, en la convicción de que lo claro descansa sobre un fundamento profundo y difícil de buscar y de explicar, decidimos sacar adelante lo posible. La primera de las disposiciones, salir de lo claro a lo oscuro, ya fue descrita como ese intento fallido de liberación. Veíamos entonces que los hombres preferían o elegían (al parecer no sin un proceso precedente de deliberación) que aquello que tenían en frente sin problematización, sin reflexión, ni esfuerzo (σπουδάζομαι) a modo de ilusión de que lo único verdadero consistía en las sombras de los objetos fabricados se constitúan en su única realidad y la razón propia de su existencia. No obstante, al percatarse de la diferencia, estos hombres no quieren profundizar en ella, no desean otro término de comparación, no pueden ni concebir otra realidad distinta, ni creer que exista otra vida diferente de la que ellos mismos llevan. Podrán quizás entrever o presentir una existencia mejor. Así, los hombres de la caverna acaban, hasta cierto punto, por sentirse contentos en su condición, de modo que se organizan para su coexistencia. Adviértase que Platón nunca

nos presenta a hombres llorando ni gimiendo, como tampoco exige de todos los hombres el salirse del estado de miseria que los embarga para poder existir.

Para aquellos que se disponen a salir de la caverna —la segunda de las orientaciones— les es inevitable transitar este duro tramo. El enlace del mundo de las sombras con el mundo de lo verdadero señala la problematicidad de la presencia del ser en el ámbito de las apariencias. Ciertamente, por medio del no-ser se aparece el ser y por medio de la multiplicidad, la unidad. Igualmente, para alcanzar los *lógoi*, las estructuras constitutivas del conocimiento que encierran el ser, él tendrá que atravesar el difícil camino de lo *arrheton*, de lo secreto. Lo mismo sucede con las causas del devenir que no son devenir mismo, así como el dispensador de la esencia tampoco es esencia misma. De modo que, la desvinculación de las cadenas, exige el esfuerzo de vincular la existencia humana con la trascendencia (*epékeina*).

En efecto, a la ascensión (*anabasis*) le es implícita la conversión (*periagogé*). Ya dijimos que la salida de la caverna es un verdadero arrancamiento. Supone una conversión de todo nuestro ser, una renuncia al mundo. La ascesis más dolorosa, la del deslumbramiento, la ceguera, y los sufrimientos de todo tipo determinan nuestra esencia humana, nuestra existencia en el mundo. Todo este *pathos* en su conjunto provoca al principio rebelión y resistencia; y después, esfuerzos penosos, cumplidos de mala gana, en la nostalgia de una pasividad perdida en ese sufrimiento procedente de la ruptura acaecida.

¿Qué significa que a esta altura del relato, el ser libre del hombre mencione una conversión? Significa ganar una nueva posición, volver. Platón dice “el alma se vuelve”, hace un esfuerzo hacia la claridad. Lo real inicia su aparición en la verdad y el individuo gradualmente va distinguiendo lo real de lo irreal, las sombras de la luz. Ahora bien, la auténtica liberación no será otra que la de ascender desde la caverna hasta la luz del sol, lejos de la luz artificial del fuego (*πῦρ*), a la luz natural del sol (*ἥλιος*), lejos del ver simplemente con el ojo del sentido (*ὁψις*), al ver espiritual (*blepo*), lejos del ente más o menos aclarado, más o menos sombrío (*alethesterá*) al ente más correcto, más visible (*orthoteron*). Parece increíble pero a excepción de los prisioneros mismos, todos los “originales” de la caverna son (*skiaí; τεχνικό προϊόν*) productos de la técnica y no (*πρόϊόν της φύσης*) productos de la naturaleza. El sentido de libertad en este estadio descubre la desvinculación de las imágenes reproducidas como meros simulacros. Aquí, el tránsito no deja de ser molesto y perturbador, de ahí que el desvinculado, es decir, el desencadenado, entienda esta situación como negativa y asimila la nueva posición como inconveniente, y no es para menos si el nuevo vínculo no le trae seguridad ni asidero, reposo o constancia.

Pero para alcanzar este estado, para arribar a este suceso, es necesario rehabituar la mirada a la luz, esto es, acostumbrar lo oscuro a lo claro, y más aún, concretamente, de lo visible en la claridad hacia la luz misma. La luz debe cumplir con la condición de ser aquello que despeja, aclara, hace libre, da paso. Su opuesto, la oscuridad, cierra, obtura, no deja que las cosas se muestren, encubre. Nótese que la oscuridad no desaparece, como las nubes que esconden al sol en el día, como los surcos que atraviesan el campo, las figuras coexisten. Que se pretenda cambiar el fondo señala el dominio de lo que se ofrece como dado y no se esfuerza en ser explicado; significa olvidar la esencia de lo ente. Aquí la oscuridad es iluminada, la luz es importante en tanto que transita, la luz atraviesa, permea la visión. Lo claro, como dice Heidegger, tiene el carácter del “a través”. Claridad es aquello a través de lo cual vemos, la luz que deja pasar por vez primera el objeto como visible para la mirada. Claridad es oscuridad iluminada, la claridad es visibilidad, apertura de lo abierto. La oscuridad bloquea, la luz desbloquea y lo “desbloqueante” es lo liberador, lo que hace libre. Mirar la luz significa hacerse libre para tomar la posición, para posicionarse respecto de lo cual nos comportamos, en remisión a lo cual nos vinculamos. La posición del vínculo entre libertad y luz no puede comprenderse sin antes pensar en su conjunción, en su yugo (ζυγόν), que sólo es posible mediante el ver. La transformación de la verdad no consiste en una escisión sino en un “yugo” que conjunta a la *aletheia* con el nuevo sentido de la esencia de la verdad, como correspondencia y adecuación con el enunciado, esto es como ἰδέα. Esta “liga” trata de la mutua pertenencia y su olvido ha permitido ver el paso como un quiebre y una resuelta separación.

Hay que considerar que para los griegos el sentido de la vista es el sentido privilegiado en la percepción de lo ente. En el ver se limita el aspecto externo (*eidos*), la figura. El mundo griego ha otorgado al sentido del ver el hilo conductor para el significado del conocer. Conocer no es oír, ni oler, sino en correspondencia, un ver. Ya antes de Platón, Esquilo puso “ojos” al alma; en contraposición, Píndaro habla de un corazón ciego, pero también llama a la luz solar, madre de los ojos. Asimismo, oímos a Heráclito, en el fragmento 22B 101: “porque los ojos son testigos más fidedignos que los oídos” (Heráclito, 1983, Fr. 55); los filósofos poetas Parménides, Empédocles y Epicarmo exigen “ver con el espíritu” (Hipólito, Ref. IX 9, 5 (B 101a); POLIB., XII 27).

No muy lejos está el comediante Aristófanes, para quien el ojo es el sol del cuerpo y el sofista Gorgias quien habla de quienes intentaron demostrar claramente lo increíble y lo no abierto a los ojos. Y no otra cosa muy distinta pretende el compilador de un escrito hipocrático que enfrenta en el médico la mirada del espíritu a la mirada de los ojos. Heidegger no desconoce que todo esto es muy griego, en efecto, de un verso de Homero se vale en su interpretación del fragmento 16 de Heráclito, aquel que hemos recibido con la siguiente traducción: “vivir, quiere decir mirar la luz del sol” (Heidegger, 1994, p. 227) (θῆν καὶ ὀρᾶν φῶς ἡελίοιο). Con

todo, estas sentencias no alcanzan todavía la fuerza del significado sistemático de la imagen platónica.

Ninguna ganancia representaría para nuestra presente exposición agrupar cada uno de los pasajes de los diálogos platónicos o de sus cartas para hallar una alusión a la supremacía del ver sobre las otras acciones sensoriales. Basta decir que en Platón el sentido del ver va acompañado de lo visto y que es insuficiente la vista de los ojos si ésta no va acompañada de la mirada del pensamiento. En el *Banquete*, en *Hippias Mayor*, en el *Sofista* y naturalmente en la *República*, Platón se pronuncia con reiteración sobre este aspecto: “la mirada del alma barre hacia abajo, de forma que los pesos de plomo de la sensualidad no puedan estorbar para lo verdadero...sólo a través de este instrumento del alma podría verse la verdad” (Platón, 1999, 519b, 527d, 533d). Es lugar común en Platón encontrarnos con la alusión acerca de la cual a la naturaleza del alma le correspondería recibir su esencialidad por la vista. La articulación de ver (*orán*) y ver (*noein*) es en Platón revolucionario, a consideración de Heidegger se trata nada más y nada menos que del comienzo de la Historia de la filosofía. Es cierto que ver con la vista es una sensación visual, en sentido estricto, ver es un percibir con los ojos, por medio de los ojos y con su asistencia. En cualquier caso de este “ver” no forma parte todavía un comprender qué es eso (su ser qué) que nos sale al encuentro y con lo que nos hemos de familiarizar. De aquello que sale a cada paso: libro, mesa, guitarra, entre otros, observamos qué aspecto tiene sólo cuando nos hemos hecho una idea de lo que sea: libro, mesa, guitarra...en su aspecto singular. Comprender lo que Heidegger entiende como el ser qué de las cosas que ya no sucede por medio de los ojos ni del sentido de la vista. Se trata ahora de una visión que no tiene nada de sensible en el trato con las cosas, en nuestro comportamiento con respecto a aquello que se nos ofrece y se nos entrega en todo momento ni en la diferencia asumida por el hombre de la caverna quien ha decidido ver los objetos de frente y soportar el dolor de reemplazarlos por las sombras que se presentaban en los estadios anteriores, no hay tan solo un ver con el órgano de los sentidos.

El ver alcanzado en esta instancia del relato es el ver de la idea; algo para lo que la acción de ver abre la entrada. La idea tiene una historia de más de dos mil años y ninguna palabra del léxico es tan fuerte en el uso de la labor del pensamiento de cientos de años como ella. Por eso es necesario de inmediato hacer el concepto visible otra vez en su pureza. La idea es la visión en donde se reúne la actividad de ver y aquello que llega a ser visible al ojo. La idea es el *eidos* que también nos ha llegado por traducción en: lo visible, lo visto, la imagen, la forma o la figura; y que aquí es asumida como el *aspecto*. De la conjunción de estos dos sentidos del ver: de la idea y del *eidos*, que la mayoría de las veces se confunden y significan lo mismo para Platón, se abre paso a la bivalencia del mundo. El ente que se le presenta al hombre liberado es, en principio, lo cotidiano, las sombras vistas con el órgano del sentido (*ὄψις*), pero sólo cuando se esfuerza en enfrentarse a él, cuando se detiene a observar qué aspecto tiene y lo comprende,

sólo entonces ve en sentido verdadero. Este enfrentarse a lo ente más visible es lo denominado por Heidegger: *comparecencia*. En otras palabras, a lo avistado y asumido como presente, se refiere el comportamiento del hombre respecto del ente. Según Platón, más allá (*epékeina*) de lo ente, de las cosas individuales, de las sombras, hay algo distinto: las ideas. Para Platón la idea debe ser otra cosa que lo ente. La idea es el ser y en ella alcanzamos a ver, a vislumbrarnos y nos liberamos. Entender aquello que significa una cosa es ver la visión de lo que se nos transparenta a través del aspecto. Hemos visto tanto al ente que no sabemos nada del ser ¿Qué necesidad tuvimos de fundamentar la verdad?

En este estadio se ha de dinamizar con más fuerza la puesta en marcha de la transformación de la verdad como no-ocultamiento a la verdad en forma de rectitud. El aludido movimiento debe dar cuenta de la gran invención platónica ya mencionada: La idea. La esencia de la verdad es ahora luz y presencialidad (si con esto último entendemos comparecer en lo avistado del ver el aspecto del ente que comprendemos de antemano). La esencia de la libertad es el rayo de luz, pero recordemos que a la altura de este estadio la luz sólo es proporcionada por el fuego. Si liberación es vinculación, el ente que nos sale al paso se hace luminoso o sombrío, próximo o lejano según el poder liberador de la emancipación. Sólo la liberación nos emplaza en el nuevo sentido de verdad. El dejar hacer la luz y el vincularse a la luz significa entender el ente, significa también sacarnos de la posición anterior. La ahora *auténtica* liberación es posible a través de la luz que posibilita el ver. Esta nueva realidad, el nuevo camino orientado y dispuesto es preparado por las ideas. La luz es el “a través” que deja pasar la mirada verdadera (*voẽiv*), lo más ente, la idea. Sólo en esta instancia, Platón deja de utilizar el superlativo *alethesteron*, a cambio hará uso de *alethinón*: “*Alethinón logon*: historia verdadera, en contraposición con *mythos*. “... *to te me plathenta muthon all’alethinon logon*”. No es un mito fabricado sino una historia verdadera...” (Platón, 1999, 26e); es decir, evidencia ahora lo no-oculto como lo auténtico. Lo *Alethinon* es aquello no oculto, lo más expuesto en aquello que, en cierta medida reside propiamente el no-ocultamiento. La luz hace que lo anteriormente velado ahora se haga visible. Las ideas eliminan el ocultamiento, no sólo surgen en el tránsito de la liberación sino que además es aquello que hace surgir, engendra lo no oculto; así, el no ocultamiento de lo ente surge del ser, de las ideas y del *alethinón*.

En la idea alcanzamos a ver y a vislumbrar. El ver y lo visto en Platón es en Heidegger, lo “vislumbrante” y lo vislumbrado mismo. *Er-blicken* es la palabra alemana utilizada por Heidegger. Dividida como es habitual por el pensador en un prefijo y el sustantivo: *blicken* puede significar “lumbre” y la partícula *Er*, separada adrede, enfatiza el sentido transitivo del verbo. Mirar en el sentido de *Er-blicken* es ver mediante el mirar y en el mirar. Configurar por vez primera lo vislumbrado y prefigurar de antemano es asunto de la *ĩdeá*. Este ver de la idea es el ver más correcto (*voẽiv*), es decir, entender el ser qué y el ser-cómo. Con los

ojos corporales jamás vemos lo ente, pero en este estadio los órganos del sentido de la vista se han articulado al ver más allá, vueltos a esta “otra” disposición, el ente se ha aproximado. En los anteriores estadios, los prisioneros sólo veían sombras y “opinaban” sobre ellas. No sabían nada del ser, por eso tuvieron que orientarse lejos de lo ente y obligados a subir al exterior de la caverna. Tuvieron que hacer un ascenso no sólo hasta la luz del fuego, sino hacia la claridad del día, hacia la luz.

Heidegger descubrirá que la *aletheia*, el no ocultamiento es todavía insuficiente para las pretensiones de Platón; a ésta le falta exactitud en la representación y el enunciado (ὀρθότης); de ahí su establecimiento como *idea*. La idea es aquello que se debe re-mirar.

La idea revierte a la *aletheia* como fondo: aquélla hace posible ésta. Veamos la traducción de Juan David García Bacca: *a propósito del texto de Martin Heidegger de la doctrina de la verdad según Platón*. “La idea no está para hacer “aparecer” otra cosa; ella misma es lo “apareciente”, sólo le importa su propio aparecer lo que la idea nos pone ante la vista, y nos lo da, así a ver, es, para una mirada convenientemente dirigida” (Heidegger, 1953, p. 138). Ahora leemos en *Introducción a la metafísica*: “Sólo cuando la mirada es “recta” la verdad se hace distintivo del trato humano con el ser. Esto comenzó cuando el εἶναι, el ser del ente, apareció como ἰδέα y como tal se convirtió en objeto de la ἐπιστήμη” (Heidegger, 1997, p. 114). Para hacer posible este modo de ver es imprescindible enderezar la mirada, por esta razón insiste Heidegger: “En virtud de tal reajuste de la percepción la ἰδέα se establece como ὁμοίωσις (*adaequatio*): una concordancia del conocimiento con la cosa misma. Nace así el predominio de la ἰδέα sobre la ἀλήθεια” como “lo más correcto” (*orthotes*)” (1997, p.114). A esto llama Heidegger “la mutación en la esencia de la verdad”, en donde *verdad* se hace ὀρθότης, es decir, rectitud de la percepción y de la expresión.

Y del mismo modo que el ojo de carne y sangre tiene que acomodarse muy lentamente ya sea a la claridad, ya sea a la oscuridad, del mismo modo el alma tiene que acomodarse con paciencia y en adecuada progresión al ámbito de lo ente al que se ve expuesta. Sin embargo, y antes que nada, dicha acomodación exige que el alma en su conjunto se vea orientada hacia la dirección fundamental de su tendencia, del mismo modo que el ojo sólo puede ver bien y hacia todos los lados cuando previamente el cuerpo en su conjunto ha adoptado la correcta postura. La rectitud de la representación enunciativa regirá todo el pensamiento occidental (Heidegger, 1953, pp. 195- 182).

En las inmediateces de esta problemática, Heidegger advierte sobre el atentado perpetrado al sentido originario de la *aletheia*. Para Platón la idea está por encima de la verdad como lo no-oculto, porque lo que se vuelve esencial para

la idea es la “videncialidad”, esto es la conjunción entre una *dinamis tou oran* (la facultad de ver con los ojos) y la *dinamis tou orasthai* (la facultad y posibilidad del ser visto) y ya no la revelación como realización del ser. La “videncialidad”, a falta de una mejor traducción para *Er-blickenheit*, es preferible a “vislumbralidad”; es el ver directo y penetrante, sin pausas, ni esperas, sin intermedios, ni lugar a un “entre” Ahora bien, ¿Qué capacita este yugo y su no yuxtaposición?

CUARTO ESTADIO (516e3-517a6). LA CAPACITACIÓN PARA LA VERDADERA LIBERTAD: EL DESCENSO A LA CAVERNA

En el anterior estadio vislumbrábamos el ascenso de los hombres hacia la luz del fuego y se avistaba desde entonces el τόπος νοητός, el lugar preñado de la luz solar, como el vínculo entre el ver y lo visto: la “videncialidad”. La auténtica liberación en el sobrio pensar de Platón se alcanza en el ir abriéndose paso a través de las preguntas por “lo ente” de modo gradual y dialéctico, mediante lo ente. El “inquiriente” (*Dialektikós*) no lo es al principio del relato, se trata tan sólo de un enamorado de la opinión, quien, sobrecogido por el deseo de dirigir su mirada hacia arriba alcanza la disposición que lo capacita para el regreso. El liberador es quien se ha hecho libre de tal modo que mira a la luz, que tiene el rayo de luz y, por lo tanto, una posición segura en el fundamento de la existencia histórica humana. Su nueva orientación no le impide hacer uso de la fuerza para comunicarles a los otros hombres lo que sabe ahora de antemano. El esfuerzo de la *anabasis*, del ascenso hacia la región de lo verdadero tiene su correlato en el descenso no sólo como método viable, sino como la condición de posibilidad para la verdadera liberación. El suceso prosigue por este camino siempre y cuando el liberado alcance el grado de diferenciación entre ideas y apariencias. Esta nueva disposición, nos dirá Platón, solo se asegura a través de la capacitación proporcionada por la idea suprema. El ver es facultado por la idea del bien. La idea suprema desempeña del modo más original y auténtico aquello que, de todos modos, es ya el cargo de la idea: hacer surgir conjuntamente el no-ocultamiento de lo ente; en tanto que lo vislumbrado da a entender el ser de lo ente. En la idea del bien, el ver y lo visible se conjuntan en un yugo para la comprensión del ser.

Ciertamente, en este estadio Platón no menciona la *aletheia* la esencia de la verdad ha sido descubierta ya, y ahora es portadora de luz y “videncialidad”. Allí, no dejaba de parecernos curioso que lo verdadero significara aquello que algo ya no tiene (*a-letheia*). Sólo ahora comprendemos el *alpha privativum*. Pero esta verdad es un cometido propio del hombre. Después de todo, la verdad es algo que el hombre busca. Quien realiza la búsqueda es más *philomathés*, esto es, que tiene el apremio a aprender y a culminar el auténtico saber. Sin embargo, esta culminación siempre será un tránsito, quien busca sabe que la verdad no es una posición estática, que puede disfrutar de ella en la inmovilidad y descansa en alguna ubicación para aleccionar desde ahí a los demás hombres;

sino que la historia del descubrimiento, esto es, del alumbramiento acontece en el ejercicio liberador y educador. La idea suprema, dice Heidegger, no es ni algo objetivamente presente ni algo subjetivamente ideado. La idea que goza de la mayor reputación capacita cuando posibilita el hacer girar y el sacar, salir y poner en lo abierto la esencia del hombre *phýsis* (naturaleza, modo natural de ser, condición natural, esencia del hombre), desde una especie de día nocturno hacia lo propiamente no-oculto.

Además es necesario recordar que aquello que capacita a la verdad para su esencia y que sucede en la existencia histórico-espiritual del hombre significa la posibilidad de liberación constante en el preguntar por aquello que más nos importa. El filósofo asume esta ardua tarea; él es un συνοπτικός ἀνὴρ, un hombre que lo ve todo (ἄνθρωπος που βλέπει τα πάντα) con mirada sinóptica, de ahí que esté en capacidad de percibir las relaciones de parentesco existentes (hombre que todo lo resume). Este hombre es también consciente de que para realizar la *sinopsis* indicada surge la imperiosa obligación del retorno, del descender a la profundidad del hombre mediante la pregunta. El mensaje es nítido: No se tratará de darles permiso para que permanezcan allá arriba... La búsqueda personal de la verdad no puede aislarse del deber. La exigencia de la tarea puede resultar ingrata (pues se corre el riesgo de ser asesinado) pero fructífera si se logra, pues se trata de educar a otro. Volver, dirigir, mirar hacia arriba es la auténtica filosofía (Platón, 1999, 521d) y ésta no es la posición estática y permanente, es un saber distinguir, un intermedio (*metaxi*) entre idea y apariencia; es, sin ánimo de exagerar como diría Platón, el alma humana o en palabras de Heidegger: la esencia humana.

El amante del saber lleva a cabo la *synagagé*, la reunión que consiste en “llevar a una forma única aquello que está completamente disperso” (Platón, 1999, 265d). Pero al mismo tiempo está capacitado por la idea vislumbrada a dividir (*diáíresis*), aquí, a distinguir las imágenes sonoras (*eídola legómena*).

Nos transmite Platón a través de Sócrates:

¿Y no será necesario, Teeteto, que la mayoría de oyentes una vez transcurrido un tiempo adecuado y alcanzada cierta edad, al encarar las cosas más de cerca, y al verse obligados por la experiencia a entablar un contacto transparente con la realidad, deban cambiar las opiniones recibidas entonces, al punto de parecerles que lo grande era pequeño, que lo fácil era difícil, y que todas las apariencias basadas en aquellos razonamientos quedaron completamente tergiversadas, en la práctica, por los hechos? (Platón, 1999, 234e).

Insistimos, para Heidegger, la *ἀλήθεια* en la perspectiva del filósofo de Atenas, quiere decir *Verdad* y desde entonces para Occidente lo “verdadero” o “más verdadero” es la *presencia siempre presente* de aquello explícito que se instala en un sustrato estable y eterno: la *οὐσία*, la misma *substancia* medieval, será de

aquí en adelante la condición de posibilidad de la correspondencia entre el *locus enuntiatione* (lo que se enuncia) y la “cosa” designada con el nombre de *objeto*. La mejor disposición, afirma Platón y la más sensata de todas las disposiciones interiores es la más hermosa y la más sabia. Para el *dialectikós* y el *philósophos* aplica el siguiente verso de Hölderlin: “Siempre queda un algo entre un hombre y él mismo; y como en una escala trepa lo celeste” (Hölderlin, 1995, p. 389).

OBSERVACIONES FINALES

Dado que aquí nuestro interés residió en mostrar la lectura ontológica-existencial, hemos prescindido de la explicación lógico-epistemológica. La una es complemento de la otra, y no podría entenderse el sentido completo del símil platónico si relegáramos a alguna de ellas. Sin embargo, no significa que no podamos remitirnos con independencia a una de estas exposiciones cuando se trata de desglosar los *tropos* platónicos. Del mismo modo, las metáforas ambitales de Heidegger con las cuales hace uso de sus remisiones y composiciones le sirven para leer a Platón en una instancia distinta de la tradicional relación sujeto-objeto. ¿Qué hacer con la interpretación heideggeriana de Platón? Naturalmente nos enfrentamos a dos inconmensurables pensamientos. No se trata de la lectura acostumbrada de un erudito o estudioso de “la doctrina de las ideas”, que por más no es para desechar, si ésta nos ilumina el camino de la comprensión de aquello que nos transmiten los filósofos; sin embargo, y hay que admitirlo, tan importante como el pensamiento de Platón nos resulta el pensamiento de Heidegger; máxime cuando éste renueva a aquél en su preguntar. Sin lugar a dudas comparecemos frente al pensamiento de dos gigantes y en el mismo sentido se exige que no se les mire como a piezas de museo o cadáveres embalsamados a los que recurrimos cuando deseamos saber sobre algún dato historiográfico.

La tarea de repensar el pensamiento, de interpretarlo, articularlo y adecuarlo en la siempre esquiva vida práctica nos advierte que este quehacer se trata siempre de un filosofar y el filosofar no se aferra en general a determinadas respuestas. No es el salto a la orilla salvadora, sino a la barca en movimiento. De salvación y peligros está colmado este difícil camino. Como en el verso de Hölderlin tantas veces pronunciado por el mismo Heidegger: “Donde está el peligro, crece también lo que salva” (Hölderlin, 1995, p. 395). Heidegger nos permite avistar a un Platón renovado y nos distancia de la convencionalidad de las verdades impuestas por la traducción y el trabajo exegético. A nuestro parecer, el pensador alemán desata del corsé teórico al pensador ateniense al que nos han acostumbrado siglos de interpretación. La lectura ontológica-existencial de Heidegger presenta a un Platón que vivía no sólo de alma sino también de cuerpo, la sufrible condición de los hombres. Ser un hombre público, eso fue para Platón una ocupación no separada de la vida. ¿Cómo gano yo *areté*? y ¿Cómo llego a ser un hombre público?; esas eran las preguntas que existían antes de cada desarrollo,

y ambas eran en definitiva, sólo una. Uno podía no llegar a ser un político; y eso no consistía en elegir un oficio frente a cualquier otro, sino en que un hombre se negaba en su ser. Hasta aquí hemos salvado al hombre y al pensador; al mismo tiempo corremos el peligro de ajusticiar a Platón si asumiéramos la sentencia reiterativa de Heidegger: con Platón la filosofía llegó a su fin en la instauración de la lógica, y se convirtió en asunto de la escuela y de la organización técnica. La lógica, afirma Heidegger, nació en el ámbito de la institución académica de las escuelas platónico-aristotélicas y más aún, en cuanto exposición del edificio formal del pensar y asentamiento de sus reglas, la lógica sólo pudo surgir cuando ya se había producido la separación entre ser y pensar.

El problema del nacimiento u origen, o dicho de modo heideggeriano, de la "originariedad", de ese estado previo, preteórico que debiera pensarse con mayor profundidad, entrega al quehacer del filosofar la posibilidad de pensar lo planteado por los antiguos en la mayor pureza y en este sentido crece lo que salva. Mas por otro lado, corremos de nuevo el peligro de asumir demasiado rápido lo dicho sin haberse pensado. Sobre este asunto nos parece esencial resaltar dentro del debate contemporáneo que despierta Platón, la objeción que realiza el más cercano interlocutor de Heidegger durante la década de los 30: Paul Friedländer. El profesor de filología reprocha a Heidegger la apresurada afirmación de que en Platón estuviera por vez primera la verdad para la rectitud. A consideración de Friedländer esto sucede ya en el viejo *epos*. En Platón predomina en ἀληθής y en la ἀλήθεια el equilibrio entre verdad develada y veracidad. Así Platón no ha corrompido el concepto *aletheia*, como pretende Heidegger, sino que lo afina, sistematiza y recoge.

¿Qué tan exacto resulta por parte de Heidegger el considerar a Platón el precursor de la filosofía occidental, más aún, su referencia como el artífice de su acabamiento?, ¿qué tan cierta puede resultar la afirmación de Heidegger según la cual la verdad como rectitud se origina en Platón?, ¿cuánto tiene de verdad el afirmar con Heidegger que fue con Platón que se transformó el sentido de la verdad como *aletheia*, como verdad develada, descubierta, al ignorar su esencia y concentrarse en el *alpha privativum*? —Recordemos que para el mundo griego λήθη se entiende casi siempre como *olvido*, *estar olvidado*—, ¿qué tan justo resulta acusar a Platón de corromper el concepto de *aletheia*? y ¿es importante el comienzo como origen e inicio del pensar?

En una cosa aciertan Heidegger y Friedländer: en el carácter existencial que dan a Platón.

Una ampliación de la confrontación existente entre el profesor Friedländer y el profesor Heidegger rebasa la ambición de la presente investigación. Sin embargo, se considera importante señalar una de las más notables discusiones

sobre Platón, en lo referente a la problemática de la "verdad" y su relación con la "idea", especialmente en la primera mitad del pasado siglo XX. Remitimos al texto de Friedländer *Platón: verdad del ser y realidad de la vida* (1989) y en especial a su capítulo XI de la Segunda parte "*aletheia* (una polémica del autor consigo mismo y con Martin Heidegger)", para adentrarse y esclarecer esta cuestión.

Nos encontramos con un Sócrates y un Platón en la aplicación operatoria de todos los días. De ahí el énfasis en recuperar al Platón de la "letra viva" de sus diálogos, tal como pretendía él mismo cuando dio esta forma peculiar a la filosofía y a la comunicación de las ideas. Al mismo tiempo, se trata de desmitificar los estudios platónicos al superar todas las cuestiones que la filología ha esgrimido durante siglos para, de alguna manera, llegar a la exactitud en el conocimiento de Platón, aunque se ha perturbado la comprensión de su obra con problemas como el de la cronología, la autenticidad, la conceptualización y el valor poético de sus comparaciones. Todo ello no es más que un intento de traicionar la escritura platónica, de convertir al diálogo en tratado, de hacer dogmas en donde se establecen aporías y de convertir a Platón en un platónico o neoplatónico.

En tres situaciones disienten fundamentalmente Heidegger y Friedländer, a saber:

1. Heidegger considera que el sentido de *aletheia* se pervierte con Platón. Platón responde a la pregunta por el ser con el planteamiento de otra diferencia que quedará enunciada entre "lo ente que es verdaderamente ente" (las ideas) y "lo ente que no es verdaderamente ente" (las cosas). El resultado es contundente para Heidegger: el olvido de la diferencia ontológica, esto es, el olvido de la diferencia entre ser y ente. La verdad será emplazada en uno de los lados en que el ateniense ha dividido la realidad, en concreto al lado de la idea que se identifica con aquello general y común más allá de lo físico en el mundo de lo suprasensible. A partir de aquí, "lo que hay que investigar es sólo lo ente y nada más; únicamente lo ente y, por encima de eso, nada" (Heidegger, 2001, p. 95).
2. Friedländer acepta la explicación de la transformación y deformación del concepto de *aletheia* que presenta Heidegger, afirma que el concepto ya viene corrupto desde Homero y Hesiodo. Friedländer considera que pensar así es mostrar a un Platón anticipado en el modo misterioso de la historia de la filosofía postplatónica.
3. No obstante en la explicación que ofrece Heidegger, Friedländer considera que no se tratan de "dos sentidos" de la verdad sino de dos lados de un mismo sentido.
4. Heidegger parece hablar todo el tiempo, en su explicación de la transformación de la *aletheia*, de la idea sin más y no tiene en cuenta que Platón (según lo advierte Friedländer) piensa en la idea de la perfección.

Al final Heidegger se queda con las señas que necesita para ensamblar cada una de las partes que constituyen sus caminos del pensamiento. Pero una cosa sí es cierta: su reiteración de acusar a la tradición por el error cometido: haberse apresurado a definir la idea, haberle dado la acepción de lo valioso y lo adecuado; y realizar todo ello con fuerza y violencia, sin *Bía*. Esta comprensión, piensa Heidegger, aparece cuando la idea fue forzada a una dirección mal comprendida. Las ideas han sido tomadas como o bien algo objetivo (validez y valor) o bien algo subjetivo; a manera de una ficción y una mera figuración fantasmagórica. Eso sucede porque desde Platón, la filosofía ha dispuesto y posicionado en remisiones de correspondencia a la verdad como rectitud. “La idea no está para hacer “aparecer” otra cosa; ella misma es lo “apareciente” sólo le importa su propio aparecer” y sólo cuando la mirada es “recta” la verdad se hace distintivo del trato humano con el ser. Esto comenzó cuando el εὖν, el ser del ente, apareció como ἰδέα y como tal se convirtió en objeto de la ἐπιστημη” (Heidegger, 2001, p. 188).

Con Platón también comprendimos que la esencia humana se reduce en la disposición de nuestra alma, tanto en su posible afianzamiento a algo, como en la falta de afianzamiento. Sólo ahora podemos entender la frase con la que comienza el Libro VII y en la que seguimos a Heidegger, quien introduce toda la historia (514a1) planteada. Muchas veces nos referimos al asunto de la “posición”. Para Platón, así como para Aristóteles, las hipótesis no son consideradas artificios, más bien se tratan de condiciones de posibilidad de alcanzar los primeros principios. Las hipótesis son peldaños y trampolines que elevan hasta lo no hipotético, hasta el principio de todo, hacia toda tesis afirmativa. El pretender filosofar significa ocupar una ubicación, tomar una postura fundamental respecto del ser y respecto de su límite *peras*. Postura para el ver, pero no el ver con ayuda del sentido de la vista como *oran*, sino además de un ver como *blespo*: ver espiritual. Se trata de un posicionarse en el observar, percibir, advertir, acechar, aguardar, cuidar, custodiar y vigilar. Para los griegos el pensar era caracterizado como θεωρία. El verbo θεωρέω, mirar, observar e inspeccionar todo con la inteligencia, señala de entrada una posición exclusiva, la posición del espectador en el oráculo. Quien observa con inteligencia es emisario de los dioses, asiste y transporta. De ahí la necesidad de que el θεωρός se instruya en esta arte. Desde Platón insiste Heidegger, *theorein* es el ver correcto y desde entonces la *teoría* es vista como una generalización separada de los particulares, una abstracción apartada de un caso concreto. Así, las teorías son las que estructuran la realidad.

Con la transformación de la *aletheia* en corrección se transfigura también la esencia del ser humano; de ser el preceptor del ente pasa a ser el *animal rationale* desde su precedente griego como ζῷον λόγον ἔχον, en correspondencia con la verdad como *rectitudo*; y esto fue, a consideración de Heidegger, el mayor atentado contra el pensar. No es su rechazo a las disposiciones, según el curso normal del filosofar; Heidegger hace suyos los modos de ser, el cómo (*Wiel*), las

posturas y las remisiones. Los “entres” y los “tránsitos”; el “-a-través-de”; el “-en-medio-de” son piezas esenciales de su pensar. De no ser así haría caso omiso de las sombras y sus “difuminaciones”. No podemos olvidar que de la esencia de la verdad forma parte la no verdad. No ocultamiento no es simplemente una orilla y ocultamiento la otra, sino que la esencia de la verdad como revelación es el puente, o mejor dicho, es tender el puente a uno frente al otro. La verdad dice Heidegger, no es la mera variación de una definición conceptual, es decir, asunto de una reconfiguración erudita y extravagante de alguna teoría, y la modificación de su esencia, desde Platón es la revolución del ser humano entero, en cuyo comienzo nos hallamos.

La esencia de la verdad es la esencia del hombre: la historia de su existencia. Existencia es la pregunta por la esencia del hombre. Que la verdad sea algo para el hombre no nos emplaza en el relativismo siempre y cuando nos despojemos de la imagen de que la verdad está sobre el hombre como una norma. La verdad ni está presente en algún lugar por encima del hombre como validez en sí, ni está en el hombre como en un sujeto psíquico, sino que el hombre está en la verdad, ésta es la hipótesis cardinal de Heidegger: la verdad no está ni arriba ni abajo, ni en el medio, el hombre está en la verdad solo si y en la medida en que es dueño de su esencia, se mantiene en el no-ocultamiento de lo ente y de este modo se comporta respecto de éste. ¿Cómo puede ser la esencia de la verdad, algo humano?, ¿significa esto que el hombre pasa a ser norma de todo?, ¿cómo podemos encomendar al hombre la esencia de la verdad?, ¿qué es el hombre para que pueda llegar a ser medida de todo? demasiado bien conocemos que el hombre no es fiable, una caña oscilante al viento y ¿cómo colgar de ahí la esencia de la verdad?

La verdad como *aletheia* no es nada que el hombre puede tener o pueda no tener en ciertas proposiciones y fórmulas que él aprende y repite; y que al cabo, incluso coinciden con las cosas; sino algo que capacita en general a su esencia más propia para lo que ella es, en la medida en que ella se comporta respecto de lo ente en cuanto tal y en que el hombre, siendo el mismo un ente, existe en medio de lo ente. “Pues el alma no podría venir a esta figura, la del hombre, su destino, sino llevara en sí la mirada ya colmada al no-ocultamiento” (Platón, 1999, 249b).

Platón se ha esforzado apasionadamente desde la oscuridad a la luz. Toda su obra no es otra cosa que un intento siempre renovado de sacar a la luz lo posible desde aquel profundo fundamento. Pero alcanzar el camino de la verdad implica tener conocimiento de todas las vías, incluso de las más degradadas o ridículas. Conocer, en efecto, lo serio sin conocer lo ridículo y conocer a su vez esto sin lo otro, por muy contrarios que sean entre sí, resulta imposible a quien quiera ser un hombre de criterio. Sólo el hombre mismo puede tocar el ser (*thigein*, Aristóteles, Met. Θ 10) en la aprehensión (*noein*) pero esto ya dijimos implica las sombras y

los claros. Ese horizonte es lo único que atrae hacia sí la mirada; y ésta se siente antes que nada, se experimenta desde esta vida, en razón de sentirnos abiertos, en la cima o en la profundidad de nuestra alma, como queramos, a ese mundo de esencias y valores, que aprehendemos y que es eternamente subsistente; que no por ser invisible deja de imponérsenos con irresistible evidencia, y del que igualmente nos sentimos afines, copartícipes y solidarios.

Las imágenes de Platón, sus diálogos son como diría Friedländer, *dramata*, un mundo repleto de *philía* y *Neikos* al que nunca debemos dejar de preguntar porque las preguntas son las más grandes armas contra el Olvido.

REFERENCIAS

- Friedländer, P. (1989). *Platón: Verdad del ser y realidad de vida*. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (1953). *Doctrina de la Verdad según Platón*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1997). *Plato's Sophist. Studies in Continental Thought*. Indiana: Indiana University Press
- Heidegger, M. (2001). "Sobre la esencia de la verdad". *Hitos*. Madrid: Alianza
- Heidegger, M. (2005). *¿Qué significa Pensar?* Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2007). *De la esencia de la Verdad. Acerca del Mito de la Caverna y del Teeteto de Platón*. Barcelona: Herder.
- Hölderlin, J. C. F. (1995). *Poesía Completa*. Barcelona: ediciones 29.
- Jaeger, W. (1997). *La teología de los primeros filósofos griegos*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Kirk, Raven, Schofield. (2003). *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
- Platón (1992). "Timeo". *Diálogos VI*. Madrid: Gredos.
- Platón (1999). "República", "Sofista". *Diálogos IV*. Madrid: Gredos.
- Xolocotzi, A. (2009). "Fundación y Fundamentación. Aspectos del paso de aletheia a veritas en el pensar ontológico de Heidegger". *Memorias. Congreso*

internacional Martin Heidegger 120 años. Homenaje a Franco Volpi. Barranquilla: Universidad del Norte.

CIBERGRAFÍA

Heráclito (1983). Fr. 55, Hipólito, Ref. IX 9, 5, (B 101a) POLIB., XII 27. Disponible en internet: <http://www.unizar.es/jsolana/files/fragmentosheraclitox.pdf>